Parentesco por brincadeira no alto rio Iaco

Marcos de Almeida Matos
Universidade Federal do Acre

Quando iniciei a minha pesquisa de campo na Terra Indígena Mamoadate, os professores manxineru[1] que trabalham nas escolas das aldeias vinham de um curso de formação oferecido pela Secretaria de Educação do Estado do Acre, cujo principal tema havia sido os "direitos indígenas". Isso, somado à participação de algumas lideranças nas mobilizações contra os retrocessos legislativos que se anunciavam2, convenceu os meus anfitriões de que minha primeira atividade na terra indígena deveria ser explicar para as pessoas "quais são os seus direitos". Por isso, e pela resposta espontânea que eu dava a quem me perguntasse qual era o meu trabalho, fui recebido na terra indígena como "professor", e assim as pessoas se dirigiam a mim, inicialmente. Aceitei o epíteto de bom grado, uma vez que ele indicava que eu já não corria o perigo de ser identificado com outras categorias perigosas e mesmo sobrenaturais de pessoas que circulam pela região, como, por exemplo, "marginal" ou "traficante", que vez por outra, dizem, são vistas ou intuídas pelos caminhos da terra indígena.

Cedo observei que, ao contrário do que é relatado na introdução de muitas etnografias, em momento algum as pessoas se dirigiram a mim através de vocativos ou termos de parentesco. Em parte, eu então me consolava, isso denotava a impossibilidade da "ficção complacente" da adoção do etnólogo pelos nativos (cf. Albert e Kopenawa, 2015: 522). Acostumados há pelo menos dois séculos com o vai e vem de representantes desse "mundo inquietante e nefasto" que colidiu com o seu, e que promoveu a destruição de uma complexa rede de relações cosmopolíticas na Amazônia Ocidental, meus anfitriões jamais me "aparentariam" de pronto, por mais receptivos que pudessem ser.[3] Mas logo percebi, também, que a terminologia de parentesco que meus anfitriões constituíam para si não se limitava a descrever *a posteriori* relações genealógicas de parentesco.

A partir do modo como as pessoas se dirigiam ou se referiam a mim, comecei a reparar que a relação entre parentes tampouco era mediada uniformemente pelo uso de termos de parentesco: habitualmente, usam-se formas vocativas da terminologia para o endereçamento de parentes mais velhos, parentes distantes, e para os afins em geral. Para os parentes próximos ou "legítimos" (como, por vezes, são des-

critos em português), de mesma geração ou de geração descendente, usam-se principalmente apelidos familiares. Ouvi muitas vezes a expressão "legítimo" (como "ele é meu primo legítimo") ser usada para enfatizar a proximidade afetiva ou de convivência entre pessoas afins, isto é, para designar parentes próximos em contraposição àqueles que moram longe, ou que são considerados parentes apenas por classificação, ou por consequência lógica, por assim dizer.[4] Para o caso de irmãos e irmãs, as expressões que mais ouvi para articular a oposição próximo/distante foram "de casa", ou "carnal" (como em "irmã de casa", ou "meu irmão carnal") na identificação dos parentes próximos. A expressão vernácula correspondente mais comum é *nomole potukoni* ("meu parente verdadeiro") ou, por exemplo, *nanuru potukoni* ("meu primo verdadeiro"). O uso desse tipo de oposição, no entanto, era contextual, e eu não pude vinculá-la à distinção real/classificatória que, por vezes, eu usei em campo como dispositivo heurístico ou tradutório.[5]

Alguns amigos me explicaram que as pessoas recebem, ao nascer, além de nome *(-hiwaka)* em português que será usado em seu registro civil (e que na maior parte dos casos se restringe a ele), um nome pessoal, geralmente dado pelos avós ou pelos pais, derivado do nome de algum animal ou ser vivo, que não deverá ser usado como forma de endereçamento. Potencialmente infinitos (pode haver tantos nomes quanto seres vivos e seus aspectos), esses nomes não conformam estoques transmitidos, e, me disseram, dificilmente se repetiriam. Dado à criança pouco tempo após seu nascimento (ou, em alguns casos, mesmo antes), esse primeiro nome concorre para uma estabilização da pessoa aos olhos de seus parentes ascendentes, e estará, doravante, profundamente ligado à sua saúde. Quando, certa vez, perguntei pelo seu caráter de segredo, me foi explicado que é perigoso que pessoas estranhas saibam o nome próprio de alguém, meio através do qual ele poderia sofrer agressões por feitiçaria.

Em contraste a esse tipo de nome, os apelidos não param de se multiplicar ao longo do crescimento das pessoas, e cada pessoa tem duas ou mais formas pelas quais é chamada dentro de sua casa, fora os apelidos que vai ganhando em sua relação com gente de outros casarios. Esse caráter aberto, inventivo, inicialmente marcado pela captura de um nome extra-humano, e posteriormente voltado para as anedotas e as brincadeiras (estas, veremos, são vetores de "afinização") aproxima a onomástica no alto Iaco daqueles sistemas chamados por Viveiros de Castro de "exonímicos" ou "heteronímicos", em oposição aos sistemas "endonímicos" das sociedades dialéticas Gê (Viveiros de Castro, 1992: 154-155), que são mais "con-

vencionalizantes" ou mesmo "tradicionais". Eu diria que há uma tendência para surgir um nome para cada esfera da interação social: um nome pelo qual a pessoa é inicialmente individuada por seus genitores e avós, um nome usado dentro de casa ou pelos irmãos da pessoa, um nome em português, usado nas interações com os órgãos indigenistas e na escola, apelidos usados pelos cunhados ou primos, etc.. Alegar não conhecer o nome de alguém, ou só conhecer um dos modos pelos quais esse alguém é chamado, significa posicionar-se em um campo de relações em detrimento de outro, ou afirmar simplesmente que não há qualquer relação.

Os variados modos de se dirigir a alguém posicionam também aqueles parentes considerados "distantes" em algum lugar entre os parentes "legítimos" e as pessoas estranhas, o que provoca um apagamento relativo dos vínculos de parentesco. Com efeito, na ausência dos parentes próximos, enfatiza-se que eles são parentes, ressaltando vínculos e falando-se deles através dos termos de referência. Mas não se costuma fazer isso em sua presença, quando o endereçamento se dá através de nomes ou apelidos carinhosos. O uso dos vocativos, neste contexto, conota uma espécie de carinho respeitoso. Na presença de parentes distantes, os vínculos de parentesco são enfatizados pragmaticamente através do uso dos vocativos, mas, em sua ausência, tende-se a apagar esses vínculos, pelo uso de expressões descritivas, apelidos ou nomes.

Não sendo tratado como parente "legítimo" e tampouco como parente distante, era, como afirmei acima, através do tratamento – em tom respeitoso – "professor" que as pessoas se dirigiam a mim, inicialmente. Em alguns casos, o tratamento respeitoso "professor" foi, aos poucos, cedendo lugar ao mais casual "*txai* Marcos" que foi, por sua vez, alternando-se com os apelidos pouco lisonjeiros, por exemplo, *jpiru satu* ("bucho de calango"), ou *jipkaleta* ("doido"). Esse tipo de apelido criava um vínculo diferente, semelhante àquele que vigora entre cunhados e afins potenciais em geral, por contraste com as relações circunspectas e respeitosas que testemunhamos entre os parentes que vivem sob um mesmo teto. A tônica das relações ao meu redor ganhava, assim, um ar de jocosidade, um pouco como se dão as relações com os Yaminawa conterrâneos. Percebi que por essa via fui sendo disposto no campo de uma afinidade não realizada. Com efeito, em momento algum fui chamado de *nanu* (contração vocativa de *nanuru,* "meu primo", ou "meu cunhado"). Antes, eram recrutados os tons da meta-afinidade, principalmente através do uso de empréstimos linguísticos: eu era chamado por quase todos os homens de *txai,* ou ainda, como um amigo insistia em me chamar toda vez que bebíamos caiçuma forte *(tepalha kat-*

sholu), de "cunhado dos outros".

A terminologia de parentesco

Eu ocupava, então, uma posição, em certa medida, anômala, decorrente da minha escolha súbita e quase incompreensível de ir passar tanto tempo ali, longe da minha família. Eu era um não-parente, mas por nunca ter sido deixado sozinho durante toda convivência no alto rio Iaco, por não me faltar companhia, eu era, digamos, progressivamente humano. Estar em relações intersubjetivas com outros é a condição primeira da humanidade, que é necessariamente múltipla: *yine* ("humanos" ou "pessoas") tem a rara propriedade de ser um lexema inerentemente plural (composto pelo uso do sufixo *-ne*), para o qual não existe forma primitivamente singular (Gow, 2000: 49; 1997: 62 n.24; Hanson, 2010: 3). A singularização de suas formas segundo gênero — *yineru* e *yinero* — são modos derivados de algo intrinsecamente plural: ser humano é, antes de tudo, ser considerado parte de um conjunto em determinado contexto.

Em circunstâncias idealmente cotidianas, "o campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos", para tomar uma expressão de Marcela Coelho de Souza (2004: 26). Nessas situações, um conjunto *yine* pode ser evocado por alguém como *nomolene* ("meus parentes"): um grupo do qual o enunciador faz parte, e onde ele se considera entre iguais. Chamar alguém de *nomole* ("meu parente") não é simplesmente indicar uma relação transitiva entre dois indivíduos. É, antes, afirmar com ele um "nós",[6] declarando-se parte de um conjunto. Trata-se de uma definição contextual, e é no interior de um grupo assim definido que se pode entreter uma relação específica de parentesco. Como Peter Gow observou certa vez entre os Piro do baixo Urubamba, o parentesco é um sistema intersubjetivo que envolve a consciência de um *self* em meio a outros (1997: 39).

Talvez seja o momento de apresentar um pouco da terminologia de parentesco que ouvi sendo usada no alto rio Iaco[7]:

	paralelos		cruzados	
	masculinos	femininos	masculinos	femininos
+2	*natjiru (totu)*	*najiro (jiro)*	*natjiru (totu)*	*najiro (jiro)*
+1	*nuru (patu)*	*nunro (nato)*	*nukojiru (koko)*	*nsaplo (shapa)*
+	*nyehwaklu (yeye)*	*nyehwaklo (yeye)*		
ego			*nanuru* (*nanu* ou *panu*)	*nomeknajiro* ou *noyimlo*
-	*nepuru* (*wiwi* ou *shte*)	*nepuro* (*wiwi* ou *shte*)	ego feminino: *nomeknajiru* ou *noyimlu*	
-1	*noturu*	*nschitxo*	*npalikleru*	*npaliklero*
-2	*nomekahyi*	*nomekahyo*	*nomekahyi*	*nomekahyo*

Tabela 1. Terminologia de parentesco

Os termos de referência estão indicados no quadro acima com seus prefixos pronominais de posse para 1ª pessoa (os termos de parentesco são, como partes do corpo e alguns tipos de objeto, inalienáveis: um parente é sempre parente de alguém). Ficou de fora desse quadro um termo pelo qual se pode se referir aos filhos, *whene;* um termo alternativo para se referir a um cunhado, *mhuru;* e os termos vocativos para F, *papa,* e M, *mama* — no caso desses últimos, dado o óbvio aspecto de empréstimos linguísticos, é provável que a relação secular dos povos falantes de *yineru tokanu* (ou "língua humana") com as sociedades coloniais terminou por fazer o sistema abrir mão das equivalências F=FB e M=MZ, sem, no entanto, abalar as equivalências MB=WF/HF ou FZ=WM/HM. Os termos *nuru* e *nunro* são usados para "pai" e "mãe" (cf. Brasil 2013: 26; Hanson 2010: 98), o que sugere

que os termos de referência não foram afetados pela possível erosão dos vocativos. O termo *noyimlo* para FZD ou MBD conota também "esposa virtual" ou "cunhada" (para ego masculino), e há quem use *noyimlu* para FZS ou MBS, também conotando "esposo virtual" ou "cunhado" (para ego feminino). Esposo e esposa podem ser referidos também como, respectivamente, *nhanuru* e *nhanunro* (cf. Hanson, 2010: 97; Brasil, 2013: 21). Os termos para MZS e FBS são equivalentes ao termo para B; e FBD e MZD são equivalentes a Z. Algumas pessoas, geralmente mais idosas, evitam usar o nome ou os apelidos de seu cônjuge, preferindo usar como termos de referência expressões descritivas ou demonstrativos (*twu,* diz o homem referindo-se à sua esposa; *xye,* diz a mulher sobre seu esposo).

Outra posição que não consta no quadro acima, que se aproxima daquela que eu vim ocupar, de um quase-oximoro "humano não-parente", é a de *compadre.* Entre os Manxineru, como entre os Piro do Baixo Urubamba com os quais Peter Gow conviveu (1991: 153; 1997: 48; 2000: 49), o padrinho costumava ser quem cortava o cordão umbilical do recém-nascido. Hoje em dia muitas mulheres vão ganhar seus filhos na cidade, principalmente para facilitar o processo de cadastramento nos programas federais de distribuição de renda e benefícios sociais, o que tem transformado rapidamente aquele costume, tornando a escolha do padrinho e da madrinha relativamente independente do processo de trazer mais uma pessoa ao mundo. Os compadres entretêm uma relação respeitosa, análoga àquela que vigora entre irmãos: o compadrio aproxima as pessoas, e os compadres devem prestar ajuda um ao outro, evitando qualquer tipo de desentendimento ou briga. A tônica do compadrio no alto rio Iaco me pareceu semelhante àquela que, por vezes, pode-se ver entre os seringueiros de outras partes da Amazônia Ocidental: a ênfase da relação está, por vezes, entre os compadres, mais do que entre o padrinho e o seu afilhado. De um ponto de vista funcional, a relação de compadrio parece ser posta também para evitar os conflitos que surgiriam com a competição sexual entre aqueles que se tornam compadres.[8] Essa exclusão da possibilidade de relações amorosas entre comadres e compadres é acompanhada da interdição de relações jocosas entre eles. Se cunhados e cônjuges se chamam por apelidos e brincam uns com os outros, compadres e comadres se endereçam pelo termo recíproco tomado de empréstimo do português, e, como no caso dos irmãos, eles têm suas relações pautadas pelo respeito, principalmente no caso das relações de sexo cruzado: a mulher não brinca com seu compadre, o homem não brinca com sua comadre. A relação entre compadres é recíproca como aquela entre os afins, mas respeitosa como aquela entre os

irmãos: trata-se de uma relação de quase-parente e de quase-afim criada no nascimento de uma criança (Gow, 1991: 175).

"Eu brinco com ele" *(nkajruklu),* "eu não brinco com ele" *(hinkajruklu)* ou "eu respeito ele" *(nkahwakpiratlu)*

A oposição entre o respeito e a brincadeira, à qual me referi para delinear as atitudes recíprocas que definem o compadrio, tem uma aplicação muito mais ampla, e oferece ao antropólogo uma visada interessante aos modos de se fazer parentesco no alto rio Iaco. Arriscaria mesmo dizer que essa oposição fornece um dos principais eixos pelos quais a linguagem do parentesco se estrutura ali: muitas perguntas que eu fiz na tentativa de elicitar termos e conceituações acerca das relações entre as pessoas eram prontamente respondidas através da referência àquela oposição.

Como em outros lugares, o bom humor, a alegria e as oportunidades de rir são sempre cultivados no cotidiano das aldeias, muitas vezes diante das adversidades. Mas o "brincar com", no português regional, ou *nkajruklu* ("eu brinco com ele") em manxineru, denotam relações específicas, de grande rendimento afetivo. Esse tipo de relação, que parece ter sido tipificado em sua generalidade pela primeira vez por Mauss (em 1926), recebeu de Radcliffe-Brown uma definição suficientemente abstrata e pertinente ao nosso caso: "é a relação entre duas pessoas, na qual uma delas é autorizada, e em alguns casos obrigada, a provocar ou zombar de outra que, por seu turno, não pode se sentir ofendida" (Radcliffe-Brown, 1940: 195).[9] Ambos os autores observaram, ainda, outro aspecto importante: essas relações jocosas se articulam com relações respeitosas ou de evitação.

Muitas vezes fui surpreendido pelo tom das brincadeiras entre dois homens, que para mim soavam agressivas ou exageradas, mas a explicação sempre vinha em seguida: "ele é meu primo, eu brinco muito com ele" *(nkajruklu klutshinanu nanuruni).* Primos (MBS ou FZS) e cunhados adotam uma atitude recíproca de desrespeito bem-humorado, e sempre fazem piadas uns com os outros (brincadeiras que por vezes envolvem, é claro, as respectivas irmãs). Tais piadas têm quase sempre uma conotação sexual ou de ameaça de agressões físicas e, geralmente, recebem do interlocutor uma resposta simétrica. Entre primos cruzados de sexo oposto (MBD ou FZD de um homem; MBS ou FZS de uma mulher) costuma vigorar uma jocosidade restrita ou menos ruidosa, que muito facilmente pode ser transformada em flerte. Observo que essa ideia de "brincar com o primo" limita a tendência que as pessoas teriam de amenizar ou mascarar a afinidade na aldeia: a convivência pro-

longada pode produzir certa "consanguinização", mas a brincadeira entre primos sempre permanece.

As brincadeiras entre primos-cunhados, objetos de uma competição alegre, contrastam com a linguagem respeitosa e o carinho que as pessoas dedicam aos seus familiares próximos, especialmente aqueles com os quais se divide uma casa; e contrasta também com o respeito mais austero que se costuma dedicar aos tios (MB), tias (FZ) e aos sogros. Essas relações de respeito são pensadas como a ausência de brincadeiras, fato em certa medida análogo à construção amazônica da consanguinidade como ausência relativa de afinidade. Esse tipo de relação pode assumir uma forma mais grave ou até apreensiva de respeito (*nkahwakpiratlu,* ou "eu respeito ele"); ou pode configurar-se como simples ausência de brincadeira, um respeito brando e carinhoso, como entre os irmãos (*hinkajruklu,* ou "eu não brinco com ele").

No caso dos parentes que convivem mais proximamente, pais (F, M e FB, MZ, se for o caso), avós (FF, FM, MF, MM) e os irmãos mais velhos (FCs, MCs com diferença de idade significativa, e FBCs, MZCs se for o caso) são geralmente considerados nutrizes das crianças, e o respeito que se lhes dedica é marcado por esse fato. Eles não fazem brincadeiras entre si, mas isso não significa que eles não possam rir juntos, ou que entretenham uma relação de intimidade. Nesse domínio, o próprio parentesco se confunde com o respeito ou a consideração que se dedica aos familiares. Matteson observou entre os Piro do baixo Urubamba que "filhos e filhas adultos parecem respeitar mais os desejos e opiniões de suas mães do que aqueles de seus pais" (Matteson, 1954: 83), observação que se aplica bem às famílias com as quais convivi mais intimamente. Além disso, é comum que a relação com os avós (FM e FF, MM e MF) seja uma relação mais explicitamente carinhosa e livre do que a que se entretém com os pais. E não é raro que a relação entre ego e os avós classificatórios (i.e., pessoas sem vínculo de parentesco direto que estão na segunda geração ascendente), inclusive de sexo oposto, ganhe tons de jocosidade, trazidos à conversação pelas brincadeiras da pessoa idosa.

Nas relações intergeracionais de afinidade, de ego com G+1 e -1, tem-se o respeito ou mesmo certa evitação respeitosa (Brasil, 2013: 22-23), principalmente nas relações de sexo cruzado: ninguém se dirige aos sogros diretamente e por qualquer coisa — prefere-se pedir ao cônjuge que transmita a pergunta ou observação, salvo em certos casos, nos quais o tom de voz e as expressões adotadas são cuidadosos. A evitação respeitosa e o carinho contido que genros e noras dedicam aos seus sogros podem ser vistos como testemunho do caráter problemático que as relações assi-

métricas têm para a sensibilidade de meus anfitriões. Acredito que tais contextos sirvam para realçar a desconfiança que incide sobre essas relações prototípicas de afinidade assimétrica. Enquanto a forma mais aceita de selar um compromisso de casamento consiste em o rapaz ir até a casa dos seus sogros para "pedir sua filha" (expressão nativa), ouvi, de potenciais sogros apreensivos e de potenciais genros ousados, sobre a possibilidade de se "roubar a filha" de alguém (com o explícito consentimento da moça, bem entendido), o que não deixa de ser expressão de um desejo de escapar da assimetria inerente à posição de genro (de fato, alguns casamentos acontecem dessa forma). A assimetria só é tolerada sem mais quando a pessoa que exerce a posição proeminente desempenhou um papel nutriz na história pessoal de quem se subordina. O que indica outro sentido para o caráter desejável do casamento entre primos cruzados: o sogro (MB) ou a sogra (FZ) seriam, nesse caso, pessoas que seguramente em algum momento cuidaram, ofereceram comida ou ajudaram o genro ou a nora.

A licenciosidade jocosa ou o respeito são acompanhados por modos de troca ou de compartilhamento de bens e serviços: de um lado, temos relações nas quais, por vezes, pedir explicitamente faz parte da brincadeira; de outro, relações nas quais, por suposto, não se deveria pedir explicitamente, já que as necessidades e demandas de uma pessoa seriam devidamente antecipadas pela atenção e o cuidado que seus familiares e parentes próximos lhe dedicam (cf. Gow, 1989: 572; 1991: 128, 165-166). Entre pais e filhos, e entre irmãos que ainda não constituíram família e que moram em uma mesma casa, há uma partilha quase absoluta das coisas: botas, sapatos, chuteiras (que, muitas vezes, vão um pé em cada menino), ferramentas e etc. circulam entre os irmãos sem muita cerimônia e sem ser fonte de desentendimento.

Entre familiares adultos, as relações de respeito e cuidado se mantêm, mas perdem muito do tom assimétrico que tinham quando um dos polos da relação se considerava nutriz do outro. Certa vez, testemunhei uma negociação que ilustra a delicadeza das relações entre pais e filhos adultos: um homem passara o dia bebendo caiçuma forte em sua casa, junto com seus cunhados e com o seu sogro. Quando os encontrei, no final da tarde, eu estava junto com o seu pai, dando uma volta pela aldeia. Eles nos chamaram e nos ofereceram caiçuma. Ficamos ali conversando, até que o homem me contou que, por ter passado o dia bebendo, não havia ido para a mata "procurar alguma coisa para comer" (i.e., não havia ido caçar), e por isso não tinha comida em casa. Dirigindo-se a mim e ao seu sogro, ele então falou que seu pai (que estava bem ao meu lado) tinha alguns carneiros que já estavam "bons

de boca", e que ele ia comprar um para "mandar a mulher assar". Ele, então, pediu ao seu sogro que perguntasse ao seu pai por quanto ele venderia um carneiro. Seu pai, rindo um pouco envergonhado, respondeu que seria por 70 reais, e eles então fecharam o negócio: o homem deu o dinheiro para o seu sogro, que repassou imediatamente para o seu pai, para depois mandar um de seus filhos ir buscar o carneiro na casa do "vovô". O tom da negociação tinha algo de insólito, e eu e o dono do carneiro ficamos achando graça, dado que tínhamos acabado de chegar e não havíamos bebido tanto quanto os outros. Mas indica, de qualquer modo, o pudor do dono da casa em negociar diretamente com o seu pai: insistir em pagar por um carneiro criado pelo seu pai poderia significar chamá-lo de sovina. Na verdade, costumeiramente se evita admitir qualquer caráter mercantil ou de reciprocidade marcada nas relações entre parentes próximos. Em certo sentido, a troca separa e distancia, tanto quanto o compartilhamento aproxima e produz continuidade.

Nessas relações, as pessoas continuam esperando a atenção, o compartilhamento e a generosidade desinteressada umas das outras, mas não podem exigir explicitamente isso delas. No caso de irmãos que já constituíram família e que moram em casas separadas, suas coisas não são mais plenamente compartilhadas com os outros, já que não estão imediatamente visíveis ou disponíveis para todos. Mas pedidos explícitos soam quase como reclamações: pressupõe-se que o que é para ser dado será dado. Assim, nesses contextos, exercita-se muito a arte de pedir indiretamente. Certa vez, por exemplo, um amigo queria muito beber, mas sabia que apenas seu irmão mais velho (chamado por ele de *yeye*) dispunha de uma última garrafa de álcool. Ele, então, me fez pedir a garrafa, apesar das minhas alegações de não querer beber e de não ter intimidade suficiente com o seu irmão para tomar-lhe uma coisa tão prezada — "pede pra ele você, ele é seu irmão", eu insistia, sem entender logo o que estava em jogo. Depois, tendo compreendido o que acontecera, passei a observar diversas situações como essa, nas quais as pessoas me usavam para pedir coisas aos seus parentes.

Entre os afins de mesma geração, pedir explicitamente pode fazer parte da brincadeira. O cunhado (*nanuru,* "meu cunhado") é aquele com quem os rapazes entretêm uma relação absolutamente horizontal e recíproca, marcada por um gosto pela competição alegre ou pela rivalidade esportiva. Mas, mesmo entre aqueles primos com os quais se entretém mais intimidade, os pedidos não ocorrem da mesma forma. Se são parte das interações jocosas, em contextos que envolvem bebida alcoólica, por exemplo, eles são explícitos e fazem parte das provocações recíprocas

em escalada. Geralmente, no entanto, as pessoas evitam pedir diretamente alguma coisa, preferindo sugerir indiretamente o seu desejo, através de um comentário casual sobre a falta de algum objeto, por exemplo. Outro modo comum de "pedir (quase) sem pedir" é mandar as crianças novas como mensageiras: notoriamente sem possuir a maestria completa da etiqueta manxineru, as crianças pedem sem constrangimento, e recebem a negativa também sem constranger aquele que foi solicitado. Negar um pedido também exige certa arte, pois "sovinar" (*tipetlu,* "ele sovinou") ou ser "sovina" *(katiperu)*, equivale a recusar-se a participar de qualquer relação positiva (seja o compartilhamento e a construção das parentelas bilaterais, seja a reciprocidade e os laços de afinidade entre os casarios: sobram as formas de relação negativas ou agressivas). Assim, é preferível retribuir um pedido com uma mentira ("acabou", "não é meu, é emprestado" ...), não importa o quão inverossímil, do que negar diretamente. Recusar-se a satisfazer um pedido explícito pode ser perigoso, e me lembro de mais de uma situação na qual alguém reclamava do estado atual de sua criação de porcos ou de galinhas, atribuindo o seu atraso à inveja de alguma pessoa que teve a sua proposta de negociação recusada. É como se a reciprocidade, cujo imperativo está ausente nas relações entre parentes consanguíneos, fosse paradoxalmente um jeito de tornar mais próximas as relações de afinidade; enquanto que as relações de afinidade potencial tendem muito mais para um tipo de predação — que, não obstante, pressupõe uma reciprocidade de fato, e independente da intenção: quem agride sabe que será agredido mais cedo ou mais tarde.

Teoria da brincadeira e da atuação

É preciso cuidado ao tentar compreender essas relações, pois elas não devem ser imaginadas como normas sociais ou regras impostas sobre as pessoas, e tampouco como valores abstratos tenazmente perseguidos, ou como uma espécie de moral deontológica. Relações entre parentes não são costumeiramente formuladas como regras: para me ater no exemplo dado acima, as pessoas não falavam: "primos devem brincar uns com os outros", e sim "'fulano' é meu primo, eu brinco muito com ele". Assim, as pessoas podem ser censuradas por não saberem respeitar, por não saberem brincar, por serem sovinas, mas nunca por quebrarem uma regra ou contrariarem uma norma de conduta. Uma formulação de Peter Gow se aplica ao nosso caso: "eu não vejo a prática das pessoas nativas como instanciações de regras abstratas, mas, seguindo a conceitualização nativa sobre o parentesco, vejo a prática concreta como a construção das relações de parentesco ou como o fracasso em fazê-

lo" (Gow, 1991: 150).

Talvez o ponto aqui deva ser melhor explicitado. Roy Wagner, em seu habitual esforço por apreender o "fenômeno humano" em suspenso, no seu duplo ato de invenção e "contrainvenção" (ou de "invenção" e "convenção", ou de "diferenciação" e "convencionalização"), produz uma espécie de série do cavalo de Muybridge da criação coletiva que, no aspecto que nos é mais pertinente, pondera:

> Consideremos as relações "jocosas" e de "evitação" dos povos tribais mundo afora, que tanto cativaram a imaginação dos etnógrafos. As próprias pessoas dizem que "precisam" agir de modo jocoso, respeitoso ou totalmente anônimo com certos indivíduos porque estão relacionadas a eles de um certo modo. A relação, em outras palavras, é anterior. Mas na verdade sua ação conforme a maneira prescrita faz o relacionamento, relaciona as pessoas da maneira apropriada. Relações "jocosas" exigem a paródia de certos comportamentos "inapropriados" (isto é, sexuais ou agressivos) por parte de um dos participantes ou de ambos. Na medida em que os participantes "encaram isso como brincadeira", reconhecendo implicitamente a inadequação do comportamento (e por conseguinte a adequação de sua relação), eles efetivamente criam a própria relação como contexto de sua interação. O "respeito" igualmente requer a evitação de certos assuntos e modos de agir: na medida em que ambos os participantes conspiram para manter essa evitação, e, portanto, a adequação desse modo de interação, eles se colocam "na relação"; eles a criam (Wagner, 2010: 148-149).

A formulação tem uma clara inspiração batesoniana. Em sua teoria da brincadeira e da fantasia, Bateson (1972) analisa as ações de encenação ou de brincadeira como interações semióticas nas quais se usam atos metacomunicativos como se fossem atos denotativos: no contexto das interações jocosas (p.ex.), ações que têm como *denotatum* o próprio contexto da interação ("isso é uma brincadeira" ou "esse ato que denota uma agressão não denota uma agressão") são postas em jogo em um mesmo nível que os demais atos significativos (o que leva inevitavelmente a paradoxos como o russelliano ou de Epimênides). Se o objeto do nível metacomunicativo é a relação entre os interlocutores (Bateson, 1972: 178), compreende-se porque as relações jocosas são simultaneamente tão importantes e delicadas, ou mesmo perigosas, nos jogos interacionais cotidianos: elas compõem, de uma maneira quase explícita, o seu próprio contexto significativo (e Bateson sugere que se possa incluir aí outros tipos de ação ritual — 1972: 182). Voltando à citação de Roy Wagner, as relações jocosas entre os afins, ao serem compostas por atos intencionalmente inapropria-

dos, estabilizam o contexto de relações "apropriadas" (i.e., respeitosas), para então criar a relação jocosa ela mesma como uma perversão do que seria apropriado. De um só golpe, a relação jocosa solidifica a convencionalização das relações de atenção e respeito, ao mesmo tempo em que inventa o seu distinto contexto. Nesse sentido, poderia-se dizer que primos ou cunhados não entretêm relações jocosas porque são primos, mas são primos porque entretêm relações jocosas.[10]

Essa colocação não deveria ser confundida com uma adesão àquilo que Viveiros de Castro chamou de "modelo construtivo" do parentesco — que continuaria pressupondo a consanguinidade ou o parentesco como vínculo substancial, apenas agora construído, e a afinidade como desde sempre construída, tomada como um tipo de parentesco fictício ou político (cf. Viveiros de Castro, 2015a: 160-162). Pois, para o modelo "funcionar", algo precisa ser tomado como dado: "alguma dimensão da experiência humana precisa ser construída (contra-inventada) como dada" (Viveiros de Castro, 2015a: 162). Assim, a ideia de uma afinidade dada, vivida e constituída como a condição de saída das relações, é pertinente ao nosso caso, bem como a atribuição, à consanguinidade, de um papel laboriosamente construído e regulativo, ou mesmo moral.[11] A construção ou atuação performativa que indicamos aqui diz respeito à consolidação dos vínculos cotidianos ou de aldeia, e não a uma "ontologia" tal qual.

Gow observou que "viver junto e partilhar comida é o que se espera dos parentes, de modo que a atualização prática da co-residência e da partilha de comida faz com que as pessoas interajam como parentes" (Gow, 1991: 194). Se as relações respeitosas se fazem acompanhar (pela espera) de um compartilhamento de comida e de recursos, analogamente, as relações jocosas têm o aspecto de uma troca simétrica de brincadeiras e se fazem acompanhar por contextos de relações materiais também simétricas: toda doação ou empréstimo é feita sob o horizonte de uma reciprocidade esperada.

Essas duplas atitudinais (relações jocosas-reciprocidade e respeito-compartilhamento) me parecem também receber alguma luz da conceituação de Bateson, desta vez da ideia de "cismogênese", ao menos na versão dela que nos é oferecida no Epílogo de 1958 ao *Naven*. Ali, Bateson afirma que o padrão escalar das atitudes cismogênicas (o avanço das rivalidades simétricas ou a maior diferenciação dos papéis complementares) depende de fenômenos relacionados àquilo que ele chama de "deuteroaprendizagem": a aprendizagem "de ordem mais abstrata ou mais elevada", em que aquele que age "aprimora sua capacidade de lidar com contextos de deter-

minado tipo. O sujeito passa a agir cada vez mais como se em seu universo fossem esperados contextos daquele tipo" (2008: 315). Assim, "o indivíduo que tem um relacionamento simétrico com outro tenderá, talvez inconscientemente, a criar o hábito de agir como se esperasse simetria em futuros encontros com esse outro" (2008: 316). E, mais importante, "à medida que um indivíduo aprende padrões de comportamento simétrico, ele não somente passa a esperar esse tipo de comportamento nos outros, mas também age de maneira tal que faz com que os outros experimentem aqueles contextos dentro dos quais eles próprios aprenderão, por sua vez, o comportamento simétrico" (2008: 316).

Isso nos ajuda a entender um elemento importante nos modos de ação manxineru — e, mais geralmente, dos povos amazônicos, segundo se pode constatar pelas recorrentes descrições que constam em numerosas etnografias — relacionado àquelas formas de "pedir sem pedir" às quais nos referimos acima. Trata-se, no dizer de José Antônio Kelly, de "de um modo indígena de ação que, para colocar simplificadamente, busca compelir os outros à ação (...). Desse modo, alguém que deseja receber um objeto pressionará o outro a dá-lo, apresentando-se diante dele como sofrendo algum tipo de necessidade, o que corresponde a ver-se desde um ponto de vista dos napë" (ou "brancos" — Kelly, 2011: 101). Harry Walker, em sua monografia sobre os Urarina, tem uma formulação semelhante e pertinente. Ao falar dos modos como as pessoas pedem comida ou qualquer outro recurso, ele afirma que "geralmente, a ênfase é colocada menos em 'pedir' do que em um 'causar a doação'. Importante observar, esse 'causar' não é coercitivo, mas antes repousa sobre um induzir cuidadoso de um impulso apropriado e benevolente nos outros" (Walker, 2013: 112). Em certo sentido, lidamos com transformações amazônicas daquilo que Strathern chama de "anticipated outcome" (1988: 219 e sgs.).

Uma anedota de um caso limite serve para ilustrar nosso tópico: conversando com um amigo sobre pessoas "sovinas" e pessoas generosas, ele me contou, aos risos, de um antigo parente que, viajando de carona em um barco por dois ou três dias, já estava ficando com fome. Ele viajava com mulher e filhos, e o barco, de um branco, ia levando muitos pacotes de mercadoria. Sem coragem de pedir abertamente ao branco um pouco de comida, o antigo parente, dizia meu amigo, resolveu assim seu dilema: escondido, ele beliscava o braço de uma de suas filhas pequenas, que abria o choro, ao que ele respondia: "não minha filha, a gente não tem comida. Não minha filha, o arroz é do homem, não podemos comer ele". E se voltava para o dono do barco: "a menina chora de vontade de comer arroz, mas ela já vai parar".

Uma das formas de fazer agir, ou de provocar o outro a responder da maneira desejada, formatando o contexto da interação (i.e., estabelecendo as condições para a *deuteroaprendizagem* batesoniana), é justamente o uso dos termos de parentesco,[12] especialmente em seus aspectos de "brincadeira" ou "respeito". O modo como se chama alguém, o modo de se dirigir a ele, predispõe a relação e traduz vínculos e modos de trocar palavras e coisas. Um amigo me explicava sobre a situação de seu tio (MB classificatório), cuja mulher havia ido embora, deixando-o sozinho: ele dizia que, em sua opinião, ele deveria se mudar, pois ali na aldeia todas as mulheres solteiras chamavam-no de *pate* (FB), *koko* (MB) ou de *tote* (FF ou MF). A formulação é interessante justamente porque ele não disse que as mulheres solteiras da aldeia eram parentes próximas de seu tio, mas antes que as mulheres o chamavam pelos vocativos que lembram relações de respeito e cuidado, e que excluem a jocosidade e a liberalidade que antecede o namoro entre primos.

Esse tipo de formulação está longe de ser uma idiossincrasia. Permitam-me mencionar dois exemplos, retirados (quase aleatoriamente) de outras etnografias realizadas entre povos ameríndios (muitos outros poderiam ser elencados, mas não o faço pela falta de espaço). Elizabeth Ewart faz uma observação interessante sobre a relação entre os Panará e os Kayapó: segundo ela, quando o famoso cacique Raoni se hospedou na aldeia panará, uma mulher, Pikon, passava o dia ocupada em preparar e levar comida e café para ele, porque, segundo ela, ele era o seu avô *(topipie)*. Perguntada pela antropóloga por que ela considerava Raoni como o seu avô, ela respondia que era porque ele a chamava de neta *(tympie),* e por isso ela devia chamá-lo de avô (2013: 143). Em outro momento, Ewart comenta: "é notável que alguém que deseja alguma coisa de um outro parente, um pouco de comida, por exemplo, algumas vezes usa estrategicamente os termos de parentesco ao elaborar o seu pedido" (Ewart, 2013: 204). Um pouco como se pode ler na monografia de Janet Siskind sobre os Sharanahua do alto rio Purus: ela conta sobre a sua relação com Zacharias, um sharanahua que então tinha cerca 60 anos de idade:

> No dia em que eu cheguei na aldeia ele me deu o nome de sua irmã mais velha, Fando, e toda manhã parava em frente à minha casa dizendo: "você está acordada, irmã mais velha? Me dê um cigarro!". Uma vez que espera-se de uma irmã mais velha que ela seja generosa, Zacharias sempre enfatizava essa relação, apesar da minha alegação de que ele era de fato muito mais velho do que eu. Com o tempo, comecei a reconhecer essa nossa relação, e passei a aceitar livremente as demandas de Zacharias e de outros membros de seu casario (Siskind, 1973: 6).

Esses exemplos têm em comum a ideia de que a terminologia de parentesco, antes que descrever, compõe a relação, ao induzir os outros a agir de determinadas formas. O uso de vocativos e termos de parentesco, em geral, comunica, neste sentido, com o uso de espécies de cipereáceas (*kamaleji,* em menxineru) ou tipos de "mato" (em manxineru, *hsanate*) que teriam a propriedade de alterar as disposições das outras pessoas em relação àquele que usa dessas plantas (como as famosas *pussangas,* tão presentes nos universos ribeirinhos da Amazônia Ocidental). Compreende-se, então, como o "problema do parentesco" é congruente com o "problema da magia" (entendida como "tecnologia da intencionalidade" — Viveiros de Castro, 2015a: 150): "talvez os dois sejam soluções complementares para um mesmo problema: o problema da intencionalidade e da influência, a misteriosa efetividade da relacionalidade" (Viveiros de Castro, 2015a: 146).

As formas de endereçamento e relações jocosas criam o seu próprio contexto, ao mesmo tempo em que se fazem de acordo com ele. Esse caráter pragmático e recursivo do parentesco é mais explícito nas situações onde a matéria mobilizada pelos sistemas é ou se torna mais flexível: muitas vezes no mito, quando pessoas (humanas e extra-humanas) se encontram pela primeira vez e já se chamam por um vocativo, segundo os modos de relação que aquele que interpela deseja impor ao outro; ou na lida com alguém que acabou de entrar no circuito das relações, como os antropólogos ou os visitantes de outros povos.

Conclusão

Entre os Manxineru, encontrei poucas referências que me convencessem de que o parentesco, em geral, devesse ser descrito como modos de comunhão substancial (o que não significa, bem entendido, que ele não esteja construído sobre processos de constituição do corpo através da comensalidade),[13] talvez por essas dimensões constituírem-se como uma base "não marcada" do cotidiano — e a "familiarização" do antropólogo, por vezes, era traduzida nesses termos: "você come com a gente", ou "você, diferente de outros brancos, come o que a gente te oferece", ou ainda "é difícil ver um branco que toma caiçuma desse jeito". Mas me parece que, ao menos em princípio, em contextos ordinários, seria mais fácil descrevê-lo como um sistema de atitudes e de disposições cruzadas, pelas quais alguém age antecipando e esperando suscitar a resposta que lhe será dada. Nesse contexto, as relações jocosas oferecem um rendimento excepcional, tanto afetivamente quanto analiticamente. De qualquer forma, mostrar-se respeitoso, partilhar sem restrição, morar junto, são

escolhas refeitas dia-a-dia, e, espera-se, terão como resultado despertar nos convivas os mesmos sentimentos (carinho, respeito, compaixão). *Mutatis mutandis,* relações jocosas despertam a horizontalidade, a simetria e a reciprocidade mais associadas à afinidade de mesma geração.

O uso naturalmente moral ou exortativo das descrições da rede de parentesco e da terminologia vocativa sugere que as relações físicas ou materiais entre os parentes não são incomensuráveis com juízos e avaliações morais expressas verbalmente. A conversa do parentesco não é uma mera transposição discursiva de relações e comportamentos não verbais, mas está em continuidade com eles. O uso dos vocativos e dos apelidos compõe com outros processos para criar as relações de proximidade ou de distância, de partilha ou de troca. Além disso, o discurso sobre o parentesco se enquadra em um cenário epistemológico mais geral, onde o que se conhece pela experiência pessoal é criteriosamente distinguido daquilo que se ouviu dizer e, nesta última categoria, aquilo que se ouviu dizer de parentes ascendentes tem mais verdade do que aquilo que se aprende com outras pessoas (Gow, 1991: 60-61). Dessa maneira, se uma pessoa conhece seus parentes próximos através da memória que cuidadosamente cultiva dos laços de afeto e cuidado, ou, no caso de pessoas de mesma geração, do tempo em que cresceram e viveram juntas, os parentes mais distantes são reconhecidos a partir daquilo que os parentes próximos ascendentes contam sobre eles (Gow, 1991: 169).

Em mais de uma circunstância, vi jovens ou adultos perguntando a seus parentes ascendentes como deveriam chamar determinada pessoa, ou como deveriam se dirigir a ela. Uma pessoa que deseja saber qual é a relação de parentesco que a conecta com um parente que até então ela não conhecia não pergunta "o que ele é em relação a mim", ou "o que *fulano* é de *beltrano*", mas "como eu chamo esse parente?", ou "como eu falo para ele?" *(hanhe wtshina moletletlu).* Na falta de determinações extrínsecas (topologias de aldeia, adereços distintivos, estoques de nomes herdados, etc.) que delimitem ou tornem imediatamente visível a natureza de um conjunto de parentes, seria em vão a busca de normas abstratas que cumprissem essa função. A matéria do parentesco é o corpo (*habitus, ethos* ou etograma — Viveiros de Castro, 2015b: 66) e a linguagem, sendo a segunda dependente do primeiro. O corpo, conjunto de afetos e disposições atitudinais, composto pela comensalidade, pelo compartilhamento e pelas relações diferenciais diante de outros, e o uso da língua vernácula, especialmente através do emprego de apelidos e termos de parentesco, nas brincadeiras ou nas relações de respeito, e nas explicações e

mapeamentos do campo de parentes, é o que constitui um conjunto egocentrado dentro do qual alguém pode dizer *nomolene* ("meus parentes"). Isso vai ao encontro da noção de "socialidade", proposta por Strathern (1988: 92-93; 357 n.20), que procura traduzir o interesse melanésio pela maneira como as pessoas afetam e influenciam umas às outras. A "teoria da ação" (Strathern, 1988), que ganha contornos analíticos quando contraposta às "teorias da sociedade" utilizadas pelos antropólogos para pensar a formação de grupos sociais, os rituais ou o antagonismo entre homens e mulheres, se traduz, no nosso caso, como uma teoria da brincadeira (*play* ou *joking,* tanto faz).[14]

Recebido: 25/07/2018
Aprovado: 05/10/2018

Marcos de Almeida Matos é mestre em Filosofia pela UFMG, doutor em Antropologia Social pela UFSC, e professor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da Universidade Federal do Acre. Coordena o Laboratório de Antropologias e Florestas (AFLORA). Atualmente, faz pesquisa sobre o parentesco, a ação e a história na Amazônia Ocidental. Contato: tapecuim@gmail.com

Notas

1. Os Manxineru constituem uma população de aproximadamente 1200 pessoas falantes de uma língua arawak, e vivem, majoritariamente, na Terra Indígena Mamoadate, às margens do alto rio Iaco, afluente do rio Purus, no estado do Acre. A língua falada pelos Manxineru se aproxima muito daquela que é falada pelas populações que se auto-intitulam Yine no Peru, com as quais os Manxineru partilham histórias e trajetórias. Os artigos e monografias de Peter Gow sobre os Piro do Baixo Urubamba, bem como a tese de doutorado de Minna Opas, que trabalhou com os Yine da comunidade de Diamante, na região do rio Madre de Dios, constituem apoios comparativos importantes para a compreensão dos manxineru brasileiros (alguns desses trabalhos estão elencados na bibliografia). No Brasil inexistiam até há pouco tempo estudos etnográficos feitos junto ao povo Manxineru. Pirjo Kristina Virtanen conduziu pesquisa principalmente junto aos jovens manxineru que vivem nas cidades acreanas (Virtanen, 2012), e Lucas Artur Brasil escreveu uma monografia de conclusão de curso (Brasil, 2013) e uma tese de mestrado (Brasil, 2017) sobre aspectos da orga-

nização social e da cultura manxineru.

2. Para alguns exemplos dos projetos de lei e propostas de emenda constitucional em tramitação no Congresso Nacional que procuram anular ou reverter os direitos dos índios consagrados na Constituição Federal de 1988, ver Bonilla e Capiberibe, 2014. A situação tem se agravado desde então, especialmente após o golpe que conduziu o PMDB à presidência do Brasil.

3. Sobre a história da colonização do alto rio Iaco, ver Matos, 2018.

4. Gow observou o uso análogo da ideia de "parentes reais" (real kin) ou "parentes distantes" (distant kin) entre os Piro do Baixo Urubamba (cf. Gow, 1991: 162-172). Por falta de espaço, não faço nesse artigo uma descrição dos casarios manxineru e de sua composição, o que seria necessário para uma compreensão mais ampla do tema que aqui discutimos. Tal descrição pode ser encontrada em Matos, 2018.

5. Trata-se de formas determinadas contextualmente da distinção entre "cognatos" e "não-cognatos" comum nas formas de parentesco amazônicas (cf. Viveiros de Castro, 2002: 122-123). A distinção passa pela separação entre a convivência que uma pessoa testemunhou e conhece de experiência própria e os vínculos de parentesco que são alegados a partir do depoimento de outras pessoas. Como sugeriu Peter Gow para os Piro do Baixo Urubamba: "Essas categorias não estão fundadas sobre 'princípios' de genealogia nem sobre 'princípios' de localidade, mas antes sobre as evidências das relações" (Gow, 1991: 194 — a tradução desse trecho e dos textos em inglês ou francês presentes na bibliografia são de minha responsabilidade).

6. Não há, na língua manxineru, a distinção entre formas pronominais inclusivas ou exclusivas.

7. Visões mais extensas da terminologia para os Piro podem ser consultadas em Matteson (1954) e em Löffler & Baer, 1974 (apud Florido, 2008). Uma visão nativa do caso manxineru pode ser consultada em Brasil, 2013. Adoto, a seguir, a notação inglesa por comodidade, tomando-a como ferramenta heurística e meramente tradutória para esta exposição — não é meu objetivo sugerir a verdade subjacente de um modelo genealógico.

8. Cf. Gow, 1991: 173, 176. "A pior cama do inferno é a cama do compadre com a comadre", dizem os seringueiros do Alto Juruá.

9. O artigo de Radcliffe-Brown sobre as *joking relationships* antecipa ainda duas outras características marcantes das relações de parentesco no alto Iaco: o respeito em relação à primeira geração ascendente (brando e carinhoso para os consanguíneos, austero para os afins) contrasta com um relaxamento ou uma intimidade com relação à segunda geração ascendente: "no lugar de uma desigualdade marcada, há uma tendência que se aproxima de uma igualdade amistosa" (Radcliffe-Brown, 1940: 201). A segunda é o encaixamento da relação jocosa nas relações de troca que marcam a aliança ou a afinidade (1940: 207). Esse segundo aspecto será abordado adiante.

10. Emmanuel de Vienne, em um artigo sobre as relações jocosas entre os Trumai, escreveu: "levando a inversão à sua conclusão lógica — e sob o risco do exagero — se poderia dizer que os primos não assumem uma relação jocosa por que são primos, mas são primos por que eles entretêm essa relação jocosa. É claro que a afinidade atual, e em menor medida a consanguinidade, constituem limitações objetivas, mas há muito espaço para a manipulação pragmática" (2012: 172). Ele também se inspira na teoria da brincadeira de Bateson, mas para elaborações distintas das que ofereço aqui.

11. Por isso, como afirmamos anteriormente, a formulação mais constante para tematizar o respeito entre parentes é *hinkajruklu* (ou "eu não brinco com ele"), como se a relação jocosa fosse o polo não marcado da dualidade relacional. Por isso também pensamos que estamos aqui principalmente diante de uma "teoria da brincadeira", e não de uma "teoria do respeito", em conformidade com um sistema no qual é a afinidade, e não a consanguinidade, que constitui a base dada das relações.

12. Com efeito, pergunta Viveiros de Castro: "e que seria, poderíamos perguntar, uma regra positiva de casamento, senão a inscrição na terminologia de parentesco de uma estética 'anticipated outcome'?" (Viveiros de Castro, 2015a: 160 n.18).

13. Não pretendo com essa observação negar a pertinência da ideia de "substância" para a descrição das formas de se fazer parentesco na Amazônia. Como observou em comunicação pessoal Nicole Soares, a quem agradeço pelo comentário, a ideia de "substância" tem sido usada de forma profícua na etnologia amazônica para descrever os efeitos das relações apropriadas ou não apropriadas. Não obstante, me concentro aqui nas atitudes e na expectativa de sua eficácia, mais do que nas transformações corporais que decorrem delas. Fiz essa opção tendo em mente que o tratamento das formas de parentesco ameríndias a partir da comensalidade ou da produção de "transformações substanciais" já foi muito bem realizado por diversas/os autoras/es, e por isso optei por enfatizar um aspecto relativamente menos abordado pela bibliografia especializada. Além disso, como observei anteriormente, a inspiração principal para a conceituação que ofereço aqui são certos modos manxineru de explicar o parentesco.

14. Um/a dos/as pareceristas anônimos/as desse artigo sugeriu que traduzíssemos a expressão batesoniana *theory of play* como "teoria do divertimento", o que remeteria à ideia da diversificação das relações produzida pela afinidade. De fato, a sugestão me agrada (e registro aqui o meu agradecimento ao/à autor/a do parecer), mas uma razão me faz manter minha formulação original: como afirmei anteriormente, no português falado no alto rio Iaco se diz "eu brinco com ele" para traduzir a expressão *manxineru nkajruklu.*

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. 2015. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras.

ALLARD, Olivier. 2010. *Morality and Emotion in the Dynamics of an Amerindian Society* (Warao, Orinoco Delta, Venezuela). Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Cambridge: University of Cambrigde.

BATESON, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind. Chicago.* The University of Chicago Press.

______. 2008. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas.* Tradução Magda Lopes. São Paulo: EDUSP.

BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka. 2014. "L'invasion du Congrès: Contre qui luttent les Indiens". *Les Temps Modernes,* 678: 108-121.

BRASIL, Lucas Artur. 2013. *A Língua Manxineru e a Relação de Parentesco Junto aos Animais da Floresta Amazônica.* Monografia [Formação Docente para Indígenas]. Cruzeiro do Sul: Universidade Federal do Acre, Campus Floresta.

______. 2017. *Milho massa, koshma e caiçuma: um percurso etnográfico no desenvolvimento sustentável dos Manxineru, do passado ao presente.* Dissertação [Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais]. Brasília: Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira". *Mana,* 10,1: 25-60

EWART, Elizabeth. 2013. *Space and society in central Brazil: a Panará ethnography.* London: Bloomsbury.

FLORIDO, Marcelo Pedro. 2008. *As Parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança.* Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. São Paulo: Universidade de São Paulo.

GOW, Peter. 1989. "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man,* New Series, 24,4: 567-582.

______. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and history in Peruvian Amazon.* Oxford: Claredon Press.

______. 1997. "O Parentesco Como Consciência Humana: o caso dos Piro". *Mana,* 3, 2: 39-65.

______. 2000. "Helpless: The Affective Preconditions of Piro Social Life". In: Joanna Overing e Alan Passes (eds.). The Anthropology of Love and Anger: *The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia.* Londres: Routledge, pp. 46-63.

HANSON, Rebecca. 2010. *A Grammar of Yine (Piro).* Tese [Doutorado em Linguistica]. Bundoora: La Trobe University.

KELLY, José Antônio. 2011. *State Healthcare and Yanomami Transformations.* Tucson: The University of Arizona Press.

MATOS, Marcos de Almeida. 2018. *Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco.* Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

MATTESON, Esther. 1954. "The Piro of the Urubamba". *Kroeber Anthropological Society Papers,* 10: 29-99.

MAUSS, Marcel. 2013. "Joking relations". Tradução Jane I. Guyer. Hau: *Journal of Ethnographic Theory,* 3, 2: 317–34.

OPAS, Minna. 2008. *Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia.* Tese. Turku University.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1940. "On Joking Relationships". Africa: *Journal of the International African Institute,* 13, 3: 195-210.

SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning.* New York: Oxford University Press.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Chicago: University of Chicago Press.

VIENNE, Emmanuel de. 2012. "'Make yourself uncomfortable' Joking relationships as predictable uncertainty among the Trumai of Central Brazil". HAU: *Journal of Ethnographic Theory,* 2, 2: 163–87.

VIRTANEN, Pirjo K. 2012. *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia: Changing Lived Worlds.* New York: Palgrave Macmillan.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society.* Tradução Catherine V. Howard. Chicago: The University of Chicago Press.

______. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify.

______. 2015a. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds.* Chicago: Hau Books.

______. 2015b. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.* São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales.* São Paulo: Cosac & Naify.

WALKER, Harry. 2013. *Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia.* Berkeley: University of California Press.

Resumo: Partindo de uma descrição do modo como fui recebido na terra indígena por meus anfitriões, busco mostrar como se estrutura o parentesco entre os Manxineru que habitam a Terra Indígena Mamoadate, no alto rio Iaco, afluente do rio Purus. As ideias de "brincadeira" e "respeito" são recrutadas como conceitos-chave para a tematização dessas relações, que são também determinadas como relações de trocas ou de compartilhamento. Antes de ser a composição de grupos sociais e de uma sociologia, esses modos de relação correspondem a algo como uma "teoria da ação", ou, mais precisamente, uma teoria da brincadeira.

Palavras-chave: Parentesco, relações jocosas, teoria da ação, teoria da brincadeira

Abstract: Starting from a description of how I was received in the indigenous land by my hosts, I try to show how the kinship relations between the Manxineru who live in the Mamoadate Indigenous Land, by the upper Iaco River, a tributary of the Purus River, are structured. The ideas of "joking" and "respecting" are recruited as key concepts for the thematization of these relationships, which are also determined as relations of exchanging or sharing. Rather than the composition of social groups and a sociology, these modes of relationship correspond to something as a "theory of action" or precisely as a "theory of play".

Key words: Kinship, joking relationships, action theory, play theory